

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПЕРЦЕПЦИИ И ПРОЕКЦИЯ

*Работа представлена кафедрой философии и методологии науки  
Чувашиского государственного университета им. И. Н. Ульянова.*

*В статье производится анализ феноменологических концепций перцепции, позволяющий выявить основные модальности проекции, понимаемой в качестве необходимого момента восприятия. Автор акцентирует внимание на различиях, существующих в понимании взаимодействия гилетического и эйдетического в концепциях Гуссерля и Мерло-Понти, на генезисе феноменологического пространства и времени, связи между экзистенциальным проектом и психологической проекцией, между витальным и интенциональным смыслами, ставит проблему восприятия художественного произведения в контекст проблемы конституирования другого.*

**Ключевые слова:** *перцепция, проекция, объективация, субъективация, интенциональность, гиле, эйдос, телесность, феномен, одушевление.*

I. Statkevich

## PHENOMENOLOGY OF PERCEPTION AND PROJECTION

*The paper presents the analysis of the phenomenological concepts of perception, which makes it possible to reveal the main modalities of projection considered as an important moment of apprehension. The author emphasises the differences in understanding of the interaction between the hyletic and the eidetic in the concepts of E. Husserl and M. Merleau-Ponty, the genesis of the phenomenological space and time, the connection between an existential project and a psychological projection, between vital and intensional meanings. The author also puts forward a problem of apprehension of a belles-lettres work in the context of constituting another one.*

**Key words:** *perception, projection, objectivation, subjectivation, intentionality, hyle, eidos, corporality, phenomenon, animation.*

Философская экспликация восприятия может быть четко разделена на два периода: до и посткантианский. Основной вклад, внесенный Кантом в понимание перцепции, заключался в том, что ему удалось показать, что процесс восприятия является активным процессом, субъект не рецепирует здесь готового объекта, а сам конституирует его, проецируя трансцендентальные формы чувственности и рассудка на чувственные данные. Кант, однако, несколько механистически интерпретирует проективный момент восприятия, фактически не показывая генезиса априорных структур сознания и ограничиваясь выявлением тех структур сознания, которые в действительности не являются первичными в плане непосредственного генезиса представлений. В принципе, такая позиция оправдана теми эвристическими задачами, которые пытается

решить Кант: исследовать условия научного познания. Однако это не означает, что те проблемы, которые непосредственно связаны с исследованием процесса восприятия в рамках рефлексивного метода и которые остались вне поля зрения Канта, должны были быть отброшены. На важность этих проблем обратила внимание зародившаяся в начале XX в. феноменология.

Конечно, то, что именно в рамках феноменологии проективная составляющая перцепции получила свое наиболее полное и глубокое описание, отнюдь не случайно. Феноменологическая философия обратилась к исследованию активности самого сознания, во многом противопоставив свой метод «наивному» объективизму естественных наук, пытающихся обнаружить реальность по ту сторону нашего опыта, в то же время не имея

возможности отказаться от представлений и языка, выработанных в рамках этого опыта. В противоположность такой установке, которая привела к духовному и когнитивному кризису европейскую культуру и науку, Гуссерль заявляет о необходимости вернуться к *самим вещам*, понимая под последними содержание непосредственного опыта, имеющего первоочередное значение для человеческого существования. Безусловно, феноменологическая концепция восприятия опиралась на соответствующие концепции XVI–XIX вв., но исходила из принципиально иных посылок, нежели эти последние. Вклад феноменологии и ее принципиальное отличие от предыдущих теорий перцепции состоял, конечно, не в самом обращении к опыту как источнику всех остальных знаний, а в попытке его *эйдетического* рассмотрения. Гуссерль полагал, что наряду с собственно эмпирическим возможно сущностное или идеирующее созерцание опыта, позволяющее ухватить не только смысл, но и универсальные структуры опыта, положив тем самым основание для феноменологии как строгой науки. Конечно, можно сказать, что похожую задачу ставил перед собой и Кант, когда создавал свою теорию познания, однако у Канта речь шла прежде всего о *критике* познавательной способности, иными словами, о предохранении познания от заблуждений, в то время как Гуссерль стремился создать науку, способную охватить всю тотальность феноменального мира, который он рассматривал как единственно возможную для строгого (не *наивного*) познания реальность.

Возможность построения такой строгой науки коренится, согласно Гуссерлю, во-первых, в переходе к феноменологической установке, а во-вторых, в способности субъекта к идеации: усмотрению сущности тех или иных феноменов. В рамках этой новой науки о сознании заметное место отводится изучению перцепции. Перцепция, понимаемая в гуссерлевской феноменологии как первый слой сознательной деятельности, приводящей к определенному знанию, и как допредикативное основание всякого знания, подразумевает двойное содержание. Во-пер-

вых, речь идет о самой воспринимаемой объектности, во-вторых, об интенции, направленной на эту объектность. Первое получает у Гуссерля наименование *ноэма*, второе – *ноэза*. Например, мы не можем видеть непосредственно стоящего перед нами дома, так как дом не может быть дан нам как целое. В действительности мы видим не дом, а только какую-то его часть, однако проецируем на нее смысл *дома*. Точно так же можно сказать, что в непосредственном опыте нам не даны образы людей на улице, в действительности мы видим лишь некие размытые пятна, но *знаем* при этом, что это люди. Таким образом, Гуссерль акцентирует внимание на такой важной особенности нашего восприятия, как определенный разрыв между материей опыта и ее смыслом, между тем, что мы в действительности воспринимаем или чувствуем, и тем, как мы это *понимаем*. Очевидно, что именно этим разрывом определяется способность человека достраивать воспринимаемое или чувствуемое, внося в него тот или иной смысл или идею, и проникать благодаря этому в глубь воспринятого. С другой стороны, именно вследствие этой изначальной дистанции в отношении объекта познающий субъект обретает творческие возможности в плане его освоения как отчужденной реальности и способен наделять этот объект теми смыслами и значениями, которые могут ему вовсе не быть свойственны. Очевидно, именно здесь берет начало все то, что объединяется понятием *человеческая культура*.

Тем не менее перцепция в феноменологическом понимании есть именно та составляющая нашего опыта, которая больше всего связывает нас с *реальным*. Перцептивный акт нацелен прежде всего на то, чтобы ухватить вещь в ее подлинном бытии, которое есть бытие материальное по преимуществу. Именно посредством перцепции вещи заявляют о своем присутствии, субъект обнаруживает себя заброшенным в мир, который не может исчезнуть по его воле. Перцепция – это то, что предшествует любым другим формам познания: как дискурсивным (истолкование и объяснение), так и имажинативным (создание выдуманных образов). Однако, не-

смотря на свою феноменологическую первичность, перцепция не способна дать нам полного знания о своем предмете, поскольку этот предмет для нее неисчерпаем. Следовательно, в перцепции познающий субъект имеет дело с внешним для него бытием. Это последнее имеет такую природу, что его нельзя редуцировать к бытию самого субъекта, речь, стало быть, идет о трансцендентном субъекту бытии, точнее, бытии *трансубъективном*\*.

Принципиальным моментом феноменологической экспликации перцепции является то, что воспринимаемый предмет не исчерпывается актуальным содержанием соответствующей чувственной данности. Субъект нацелен на познание самого предмета восприятия, а не того конкретного образа, который он непосредственно воспринимает. Предмет в этом смысле инкарнирован в чувственный образ, однако представлен не только им, но и тем невидимым содержанием, которое находится по ту сторону непосредственного образа и представлено только в ноэзе. Интенция, стало быть, выносит смысл предмета за пределы его непосредственной чувственной данности, как бы дистанцируя смысл предметности в отношении познающего субъекта. Последний может воспринимать данный предмет, только лишь сознавая, что он не дан ему во всей полноте своего содержания. То, что воспринимается нами непосредственно, таким образом, не является для нас самим предметом, оно есть лишь *какая-то часть* или какой-то *аспект* этого предмета. Сам же предмет только предполагается в качестве реального, но *не дан* нам. В самом деле чувственное содержание перцептивного образа только *представляет* нам сам предмет, однако направленная на это содержание интенция превращает это содержание в предмет – при том, однако, условии, что этот последний, помимо своего непосредственно данного чувственного бытия, обладает еще не воспринятым нами бытием, которое все же *может быть* нами воспринято. Это не воспринятое еще бытие сущностно связано с тем, которое уже актуализировалось в нашем перцептивном опыте, так что

можно говорить о них как частях единого целого, под которым следует понимать *саму вещь*.

Мы видим, таким образом, что процесс восприятия предполагает набрасывание на чувственную данность идеи относительно обособленного *целостного бытия*, которая позволяет мыслить сам предмет поверх всех его изменчивых перцептивных модальностей. Эта идея выступает в качестве того интенционального горизонта, который необходим для конституирования данного чувственного содержания в качестве обособленной предметности и осуществления пассивного синтеза, предваряющего любой сознательный опыт. Такая идея предполагается, кстати, не только перцептивным опытом, но и другими интенциональными модусами сознания.

Согласно Гуссерлю, специфика феноменологического подхода к опыту заключается в том, что последний должен быть схвачен и описан таким, какой он есть: без привнесения в него каких-либо внешних и искажающих его первоначальный смысл объяснений. В этом и заключается суть феноменологической установки: восприятие (поскольку речь здесь идет о нем) должно быть раскрыто как таковое, во всей чистоте своего особенного содержания. Естественно, это правило приложимо к любому опыту вообще: задачей феноменологии является прежде всего «описать “являющееся как таковое”» [1, с. 284]. Поэтому феноменология, по мнению Гуссерля, должна стать *дескриптивной* наукой. Этим, однако, специфика феноменологического подхода к опыту не исчерпывается. Важно – и Гуссерль подчеркивает это – перенести основное внимание с самого воспринимаемого предмета на процесс его конституирования в сознании. Иначе говоря, осуществить феноменологическую редукцию. Однако переход от естественной к феноменологической установке не является таким легким, каким кажется на первый взгляд. Для многих исследователей именно трудности этого перехода, требующего обычно длительных «упражнений», становятся основной причиной отказа от изысканий в области феноменологии.

Для феноменолога крайне важно выработать особый язык, очищенный от ненужных обыденных и научных коннотаций и позволяющий адекватно описать раскрываемый им опыт. Поскольку последний никогда не раскрывается нам во всей своей сложности и полноте, этот язык должен обладать способностью трансформировать смысл своих терминов, углубляя его и внося определенные коррективы в используемые понятия. Поэтому Гуссерль вводит ряд терминов, которые, в отличие от широко распространенных слов, не несет в себе искажающих смысл описываемого опыта коннотаций, а с другой стороны, обладают достаточной степенью неопределенности, чтобы не замыкать свое значение в какие-то узкие рамки. Так, например, понятие интенциональности, центральное для всего феноменологического дискурса, не имеет вполне определенного значения. Оно выражает лишь некоторую особенность сознания, которую можно истолковывать весьма по-разному. Поэтому смысл интенциональности в работах самого Гуссерля и, скажем, в исследованиях Сартра довольно сильно различаются. Несмотря на это, можно говорить о существенной общности в понимании этого термина у того и у другого, принципиально отличающей их интерпретации от понимания интенциональности в философии Brentano или средневековых номиналистов.

Другими важными с точки зрения экспликации феноменологической концепции восприятия являются термины *гиле* и *морфе*, а также уже упоминавшиеся выше *ноэма* и *ноэза*, которые также являются заимствованными, но получившими в гуссерлевском дискурсе довольно специфическое значение. Гуссерль воспользовался этими терминами главным образом для того, чтобы освободиться от ложных коннотаций таких общераспространенных слов, как *чувственное*, *ментальное*, *ощущаемое*, *первичное содержание восприятия* и т. д. Так, термин «чувственное» является неподходящим потому, что он обозначает как гилетическую (материальную), так и интенциональную состав-

ляющую опыта. Кроме того, термин «чувственное» (*sinngebend*) в немецком языке происходит от слова *Sinn*, *смысл*, что создает дополнительную путаницу, поскольку *смысл* в гуссерлевской феноменологии ассоциируется не с ноэматической, а прежде всего с ноэтической стороной опыта. Смысл в феноменологии исходит всегда от субъекта, т. е. является производным интенционального акта. Но поскольку именно смысл и составляет предмет феноменологического исследования, то у Гуссерля происходит фактически поглощение ноэмы трансцендентальным субъектом, который редуцирует собственно гилетическую составляющую опыта к *смыслу* гилетического, который формируется в результате синтезов времени и чистого *cogitatio*. Именно этот пункт гуссерлевского трансцендентализма вызвал несогласие многих его последователей, среди которых нужно назвать прежде всего Мерло-Понти, Сартра и Мишеля Анри. Последний, в частности, говорит о том, что Гуссерль подчиняет активности трансцендентального «Я» и делает пассивной то в опыте, что обладает способностью к самоаффектации: речь идет об изменении интериорного, телесного бытия, самой жизни, фундирующей опыт *cogitatio*.

В самом деле, когда Гуссерль говорит о гилетическом содержании опыта, охватывающем не только процесс восприятия, но и всевозможные переживания, аффектации и влечения, он подразумевает *проекцию* определенного смысла, осуществляемого в ходе интендирования этого содержания, в результате которого это последнее обретает черты *душевного* переживания. Речь идет, таким образом, о процессе одушевления переживания, привнесения в него дополнительных, не присущих ему как таковому измерений и форм. Собственно человеческий смысл переживания формируется таким образом в процессе интендирования гилетического содержания опыта и не присущ как таковой гилетической данности. Эта последняя лишена в себе духовного компонента и, стало быть, не может рассматриваться в качестве дейст-

вительности самого опыта, поскольку последний всегда имплицитно определяет определенную степень духовности. Вот почему «чистая гилетика», в качестве которой, по Гуссерлю, может пониматься психологическая концепция Штумпфа, «стоит значительно ниже нозетической и функциональной феноменологии» [1, с. 276].

Поэтому можно сказать, что Гуссерль не отбрасывает феноменологию *самой жизни*, редуцируя последнюю к ее интенциональному корреляту, а напротив, возвышает понимание интенциональности и, стало быть, метод феноменологической психологии до целостного опыта жизни, включающего в себя гилетическое содержание только в уже переработанном и, следовательно, сублимированном виде. Чисто гилетический опыт намного дальше от реального опыта, чем опыт, в который надежно имплицитно включены все модусы интенциональности. Материя опыта сама уже включает в себя телос будущего своего преобразования посредством *cogitatio*.

Именно интенциональный аспект переживания сообщает ему индивидуализированный смысл, поскольку благодаря этому аспекту отдельное переживание связывается со всем потоком жизни, которая выступает в качестве того фона, который изменяет характер данного переживания. С другой стороны, само это переживание оказывает определенное влияние на последующий опыт, трансформируя его смысл в соответствии с собственным содержанием. «Любое переживание оказывает свое влияние на ореол – светлый или темный – дальнейших переживаний» [1, с. 261]. Само по себе переживание, таким образом, не является вполне автономным феноменом, его смысл определяется тем окружением, которое выступает, по существу, в качестве дополнительного проективного фактора, изменяющего восприятие даже в том случае, если ее «внутреннее своеобразие» остается тем же самым. Этот аспект проекции указывает на ее связь с *проектом*, с одной стороны, и погруженностью в прошлое – с другой, как структурами самой эк-

зистенции. Восприятие как феноменологический модус оказывается в определенном отношении зависимым от общей направленности человеческого опыта, которая предполагается самим этим опытом и лежит в основе смыслопорождающей деятельности сознания. Человек не только пребывает в своем актуальном настоящем, но и все время некоторым образом проецирует себя в будущее и возвращается в прошлое, конституируя в своем сознании целостность своего «Я» как реальности самой жизни. Трансцендентальный субъект воспринимает окружающий мир, имея в виду горизонт этой целостности, и проецирует на воспринимаемые объекты эту последнюю в качестве некоего экзистенциального фона. Поэтому воспринимаемые нами феномены оказываются включенными в динамику жизненного переживания и их смысл во многом определяется этой динамикой.

Сам динамический поток жизни-сознания является, так сказать, двумерным: однонаправленность самого потока переживаний дополняется «трояким горизонтом» заброшенного в этот поток сознания, способного рефлексивно осмысливать временное измерение, выходя за пределы актуального момента. Каждая импрессия включает в себе смысл не только собственного имманентного содержания, но и – потенциально – смысл той импрессии, которая выступает в качестве рефлексии над ней. Сознание, так же как и переживаемый смысл, пребывает, таким образом, в состоянии континуального становления, из которого оно не может выпасть или остановиться. Поэтому восприятие временных феноменов тоже предполагает проекцию: субъект проецирует на свое прошлое тот смысл, который он переживает здесь и сейчас, с другой стороны, само это переживание обнаруживает свою истину только благодаря последующему его осмыслению. Временная структура опыта, стало быть, формирует условие принципиальной открытости и неисчерпаемости любого осмысления, в том числе осмысления в рамках перцептивного опыта, в котором к этой откры-

тости и неисчерпаемости присоединяется еще неисчерпаемость самого объекта опыта. Прошлое и будущее как таковые с феноменологической точки зрения не обладают реальным бытием и являются результатом *проекции*. Вместе с тем время как целое, как реальность самой жизненной тотальности выступает скорее в качестве субститута самой феноменологической реальности. Оно, как говорит Мерло-Понти, есть не объект, а субъект. Время существует не только в трех своих модусах, эксплицированных еще Августинном, но и как целое. Поэтому не только прошлое есть проекция настоящего, но и настоящее является проекцией прошлого. Точнее, настоящее, прошлое и будущее суть различные проекции единого времени. Наше актуальное восприятие возникает как резонанс нашего прошлого с нашим настоящим. Мы воспринимаем объект не только здесь и сейчас, но и *там и тогда*. Над объектом, если он для нас значим и ценен, всегда нависает ореол наших надежд, чаяний, страхов, предрассудков, идеалов и т. д. Объект, находящийся непосредственно перед нами, в действительности видится нам из какой-то бесконечной дали, и поэтому видится нам совсем не так, как другим. Эта тема проективного видения наглядно представлена в романах Пруста, для которого тема времени как измерения жизни является центральной.

Настоящее выступает как след прошлого, как указание на какой-то процесс, который завершился конституированием данного предмета восприятия. Однако это прошлое больше того, которое мы можем себе представить. Это, по выражению Делёза, время *онтологического бессознательного* Бергсона. Иными словами, это время, неотделимое от самого сознания, заполняет собой всю нишу реального и потому оказывается всегда не проекцией, а ее условием, той фундамирующей опыт субструкцией, которая сама по себе не может быть превращена в объект, но которая является условием любого феноменального бытия. Существует изначальная сопряженность между субъектом и временем, говоря-

щая о невозможности объективировать последнее. В самом деле, в опыте мы постигаем течение времени, однако время есть и нечто *нестекущее, стабильное, статичное\*\**, т. е. то, что характеризует субъективность в качестве целостности. Эта темпоральная целостность, по Гуссерлю, является результатом пассивного синтеза: синтеза самого времени, который следует отличать от синтеза сознания времени.

Динамика времени – это динамика самого человеческого существования, которое не перетекает просто от настоящего к прошлому и из будущего в настоящее, а одновременно сопрягает между собой все эти временные модусы, конституируя особое измерение времени человеческой жизни, предполагающее, что человек ощущает себя не только в настоящем, но сразу во всех трех измерениях времени. «Когда я оживляю отдаленное прошлое, я заново открываю время, перемещаюсь в тот момент, когда оно еще содержало ныне закрытый горизонт будущего и горизонт ближайшего прошлого, сегодня уже далекого. Все, стало быть, отсылает меня к полю наличного присутствия как к изначальному опыту, в котором время и его измерения обнаруживаются *лично*, без промежуточной дистанции, в конечной очевидности. Именно там мы видим, как будущее про- скальзывает в настоящее и прошлое. Эти три измерения не даны нам в дискретных актах: я не представляю свой день, он давит на меня всей своей тяжестью, он еще здесь, я не помню деталей, хотя могу сразу же их вспомнить, я еще держу его “в руках”. Я не думаю о вечере, который приближается, и о том, что последует после него; но, однако, все это “есть тут”, как задняя стена дома, фасад которого я вижу, или как фон за фигурой. Наше будущее образуется не только из предположений и мечтаний» [2, с. 527].

Первоначальный темпоральный поток является *гилетическим* потоком. Иначе говоря, потоком ощущений. Ощущение имеет принципиальное отличие от восприятия: в противоположность последнему оно не за-

ключает в себе смысла *объектности*. В потоке ощущений отсутствует разделение на объект и субъект, это некая дорепрезентативная материя, схваченная нами как таковая, без отнесения ее к чему-то предметному или вещному. Гиле Гуссерля, таким образом, непосредственно несет в себе смысл темпоральности, так как выступает в качестве первоначального содержания опыта, из которого затем выстраивается привычная нам предметная реальность. Гилетический слой сознания, непосредственно связывающий субъекта с реальностью, является примером имманентной феноменальности, не предполагающей никакой объективации. Этот слой сознания объективируется (опредмечивается) только в результате феноменологического *сдвига*, который необходим для его прояснения. Однако именно этот «изначальный» гилетический слой опыта является, если следовать Гуссерлю, *полем проективных и объективирующих актов*.

Оригинальность феноменологической трактовки восприятия во многом связана с принципиально новым пониманием телесности как важного аспекта субъективности. Восприятие является тем способом познания, в котором тело играет решающую роль. Перцепция всегда связана с ситуацией тела, его собственными характеристиками и особенностями, совершаемыми им движениями и т. д. У Гуссерля, однако, тема телесности еще только намечена, но не доведена до завершённой концепции. Он отмечает, в частности, что его оказывается сплетенным со своим телом, которое заявляет о себе как низшем уровне спиритуального, во многом детерминирующем перцептивный процесс, а не просто внешнем объекте. Однако в целом Гуссерль отстаивает позицию, согласно которой субъект не исчерпывается своим телом и тело не тождественно его *его*. В противоположность этому Мерло-Понти идентифицирует субъекта как тело. При этом если у Гуссерля *его* одушевляет свое тело, то у Мерло-Понти телесность выступает как структура и субструкция самой субъективно-

сти. Именно благодаря телу субъект обретает тот экзистенциальный горизонт, который характеризует его *бытие в мире*. Поэтому Мерло-Понти усиливает критику картезианского дуализма, которая была намечена уже у Гуссерля, утверждая, что именно экзистенциально окрашенный опыт собственного тела позволяет нам понять смысл пространства, а значит, и всей предметно данной реальности. По его мнению, «восприятие пространства и восприятие вещи, пространственность вещи и бытие вещи не образуют двух различных проблем. Уже картезианская и кантовская традиции учат нас этому; они считают пространственные детерминации сущностью объекта, они обнаруживают в существовании *partes extra partes*, в пространственной дисперсии единственно возможный смысл существования в себе. Но они объясняют восприятие объекта восприятием пространства, тогда как опыт собственного тела учит нас укоренять пространство в существовании» [2, с. 198].

Пространственность мира дана мне не только в качестве объективной реальности, упорядоченной в соответствии с геометрическим порядком. Она также переживается мною экзистенциально, я не просто нахожусь в пространстве, но и связан с ним, укоренен в нем, сопричастен ему. Я не просто созерцаю пространство, я живу в нем, и эта жизнь предполагает не только согласованность между различными органами чувств и членами моего тела, но и определенную интенциональность, которая придает смысл окружающим меня вещам и одновременно направляет все мои действия в отношении этих вещей. Поэтому окружающее меня пространство означает для меня не пустую геометрическую форму, а топос моих живых реакций и устремлений, подразумевающих освоение этого топоса. Вот почему пространство – это прежде всего не чистое созерцание интеллектуалистов, а место моих переживаний и аффектаций, устремлений и обретений. Этот экзистенциальный смысл пространства конституируется благодаря телесности, кото-

рая сама по себе имеет двойное содержание: мы ощущаем свое тело изнутри и воспринимаем его снаружи, поэтому тело и является тем мостом, который связывает субъекта с миром, точнее, формирует его *бытие в мире*. И эта форма не может считаться чисто интеллектуальной. «Опыт выявляет под объективным пространством, в котором тело в конечном итоге обретает место, некую первоисходную пространственность, по отношению к которой первая – лишь оболочка, и она срачивается с самим бытием тела» [2, с. 198].

На важность чисто аффективной, неинтеллектуальной составляющей пространственного опыта указывают многочисленные случаи страдающих анозогнозией, синдромом фантомных органов и подобными заболеваниями, симптомами которых является неверное восприятие определенных частей своего тела, ощущение отсутствующих членов или, наоборот, потерю ощущений в той или иной имеющейся у нас части тела. Анализируя такие случаи, Мерло-Понти отмечает, что причины возникновения подобных симптомов невозможно объяснить чисто физиологически, как правило, они связаны с личными переживаниями больного, а не только с перенесенной им травмой. Поэтому объяснение такого рода феноменов, по мнению французского философа, невозможно без предположения «некой общей территории», соединяющей чистую физиологию с чистой психологией. Эта общая территория, в сущности, есть не что иное, как пространство человеческой экзистенции, в котором телесность обретает смысл не материального предмета, а основного средства индивидуального самоосуществления. Ибо все указанные выше заболевания каузально связаны с определенными жизненными проектами, которые, не будучи воплощенными, заявляют о своем провале в форме подобных симптомов. Так, анозогнозия возникает, как правило, у людей с каким-либо увечьем или телесным дефектом, свидетельствуя о желании не замечать у себя этих последних, как бы вынося их за границы собственного тела. Напротив, фе-

номен фантомных органов говорит о том, что человек не хочет признавать у себя отсутствия какой-то части тела, утраченной вследствие несчастного случая или катастрофы. Поэтому феномен фантомного органа, согласно Мерло-Понти, может быть прояснен с помощью феномена вытеснения, который обнаруживает существенное с ним сходство.

Таким образом, Мерло-Понти обращает внимание на то, что проекция в психологическом смысле связана не только с предыдущим опытом, но и с планируемым будущим, точнее, с экзистенциальным проектом. Этот модус проекции странным образом совмещает в себе момент каузальной зависимости от бессознательного и тесной связи с высшей, проективной, способностью человеческого сознания, возвышающего человека над другими животными. К знаменитым словам Сартра о том, что *человек сам создает свою сущность*, следует добавить, что он создаёт также свой мир, который является не чем иным, как *проекциями*, которые отбрасываются на вещи теми ценностями и идеалами, которые этот человек *сам выбирает*. Проекция как конститутив процесса восприятия, таким образом, обнаруживает также непосредственную связь с экзистенциальной свободой, которая не может быть вычеркнута из списка тех факторов, которые являются условием проективной деятельности *cogito*.

Вместе с тем следует учесть, что бессознательный характер проекции делает ее порой основной причиной нашей неспособности объективно оценивать окружающую нас реальность и других людей. Проекция в этом смысле является защитным механизмом нашего сознания, не позволяющим нам соприкоснуться с травматичной для нас реальностью. Поэтому проекция не всегда является способом освоения реальности, в некоторых случаях она, напротив, становится способом укрыться от реальности, а также от преследующего нас навязчивого чувства вины. Этот аспект проекции, хорошо известный в психологии, также должен быть упомянут в нашем феноменологическом обзоре, поскольку вы-



ражает одну из существеннейших черт конституирования нашего жизненного мира. Особенно ярко он проявляется в ситуации межличностных контактов, когда скрытая от нас трансцендентная реальность мира другого выстраивается в нашем сознании благодаря именно этому механизму. Более того, можно сказать, что именно на этой способности к проекции своего внутреннего переживания на другого основывается сама возможность общения и взаимопонимания. Конечно, другой выступает для нас всегда как нечто большее, чем объект. Он есть тот, кто, подобно нам, обладает смыслом *субъективности*, хотя этот смысл совершенно не присутствует в самом восприятии другого и, как отмечает Сартр, вносится в это восприятие нашим воображением. Речь идет у него о восприятии *взгляда* другого. Сам взгляд как предмет перцептивного опыта имеет принципиально иной смысл, нежели устремленные на меня «телесные глаза наблюдателя». Эти последние присутствуют в опыте актуально, взгляд же есть нечто виртуальное. Более того, по Сартру, я не могу одновременно *видеть* сами глаза и исходящий из них взгляд. Субъект, таким образом, проецирует в этом волнующем опыте на видимое им смысл самой субъективности, которой должен обладать *другой*. Тут гуссерлевский термин *одушевление* можно понимать в буквальном смысле. Однако важно обратить

внимание на различие, проводимое Сартром между телесными глазами и излучаемым ими взглядом, которые как содержания опыта никогда не обнаруживаются одновременно. Речь в данном случае, следовательно, идет о каком-то более сложном явлении, чем просто *проекция на предмет*. Другой как взгляд конституируется в существенно ином модусе, нежели интенциональные предметности, и, естественно, будет неправильным рассматривать глаза как физические объекты в качестве нозмы, а сам взгляд в качестве коррелятивной этой последней нозы. Опыт постижения *другого*, по существу, лежит в основе не только интерсубъективного, но и, собственно, эстетического опыта. Восприятие произведения искусства подразумевает конституирование энигматического предмета, способного оказывать на нас fasciniрующее и катарсическое воздействие. Но такая феноменологическая модальность предмета предполагает, что он связан с нами какими-то особыми нитями, не всегда постижимыми в рамках привычных обыденных представлений. Только при этом условии мы сможем конституировать произведение в качестве эстетической ценности и проникнуть с помощью него в какое-то новое измерение реальности, которое может оказаться, правда, той же обыденной реальностью, но увиденной в совершенно непривычной для нас перспективе.

### ПРИМЕЧАНИЯ

\* Термин принадлежит Н. О. Лосскому.

\*\* В том же смысле, в каком является всем этим река, которая одновременно изменяется и остается самой собой.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: «Академический Проект», 2009. 489 с.
2. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999. 606 с.

### REFERENCES

1. Gusserl' E. Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. M.: Akademicheskiiy Proekt, 2009. 489 s.
2. Merlo-Ponti M. Fenomenologiya vospriyatiya. SPb.: Yuventa; Nauka, 1999. 606 s.